海外清史

清朝的正统观

——东部欧亚世界的政治思想*

谷井阳子　著　华　立　译

[摘要]　关于清朝的正统性，除了将其视作传统中国王朝的继承者这一历来的看法外，近年有学者强调清朝与蒙古帝国以及藏传佛教的关联性并获得不少赞同。本文在对上述诸说加以检视的同时，拟就清朝如何阐释自身之正统性的问题予以实证性说明。清朝认为为政者之正道在于不独占财富而养育万民，行此而获天命支持，自身的成功即为明证，故无须借助任何“上天”之外的权威。满洲人通过学习汉籍奠定自身的教养基础，有关正统性的基本理念，纯然基于中国传统的知识体系并理论化。清朝标榜自己由于征服“中央之国”的明朝而拥有了对天下的支配权，最终实现了超越前人规模的“中华世界”。

[关键词]　清朝　正统性　天命　华夷思想　《喇嘛说》

[**中图分类号**]　K249　[**文献标识码**] A　[**文章编号**] 1002－8587（2026）－02－0178－020

关于清朝如何看待自身作为政权的正统性，换言之如何认定其作为统治者所具有的资格这件事，直到20世纪80年代为止几乎从未成为讨论的对象。清朝虽然是东北少数民族满族所建立的王朝，但被认为承继了传统中国王朝的谱系，基于中国传统的政治思想确立了其正统性。这一认识并未被特别地引经据典加以论证过，甚至被视作无须论证就可自明的道理。后面将讲到，这个认识固然具有一定的合理性，但因并未自觉地加以论证，到了20世纪90年代，当把清朝视作传承内陆亚洲政治传统的见解扩散开来，此前的认识就不免受到冲击而有所动摇。

冈田英弘认为，由于清朝从察哈尔手里拿到“传国玉玺”，故承继了蒙古帝国的正统性。他说“元朝最后的正统大汗——林丹汗”死后，皇后和皇子“前来献上昔日元朝皇帝的玉玺，向皇太极表示臣服。皇太极借由这件事宣称自己继承了成吉思汗以来蒙古帝国支配世界的天命，第二年在沈阳即大清皇帝之位，清朝由此建国”。① 后面我将加以说明，站在实证考述的角度，

[收稿日期]　2025－11－03

[作者简介]　谷井阳子（1962—　），女，天理大学国际学部教授，tanii-y@sta.tenri-u.ac.jp；华立（1950—　），女，新疆大学历史学院历代西北边疆治理研究中心教授、大阪经济法科大学名誉教授，huhua75@hotmail.com

* 谷井陽子：《清朝の正統観——東部ユーラシア世界の政治思想》，《史林》第108卷第2号，2025年。

本文的翻译得到了文章版权所有者京都大学历史学部《史林》编辑部的授权。

① 冈田英弘：《世界史の誕生》(《世界史的诞生》)，筑摩书房，1992年，第2−3页。

这一说法不值一驳。无论当时还是后来，都看不到满洲人特别推重蒙古成吉思汗或“蒙古帝国”的迹象，不能不说此说纯为想当然的立论。不过，之前的正统说只是被笼统接受而未作深究，现因有人从完全相反的角度提出异议，由此促成再考的契机，在这一点上该说尚有其意义。①

同一时期，在美国方面，作为强调清朝之内陆亚洲特质的“新清史”研究的一个环节，被清代藩部广泛信仰的基于藏传佛教的王权思想受到关注，被认为是构成清朝正统性的又一组成部分。② 他们认为清朝皇帝在中国基于儒教正统观而确立政权，但在藏传佛教圈，则将自身定义为“转轮王”“文殊菩萨”，由此获得统治的正统性，所以是根据不同的统治对象而区别使用不同的正统观。柯娇燕称清朝的帝制在文化上为“无”，故而有普遍性。换言之，因其并不需要遵循特定的文化，所以反而能够包容所有文化。

另一方面，杨念群认为，清朝创建了可以表述为基于儒家思想和藏传佛教两种“政教关系”的多元正统性构造，不过这种多元并不意味着将两种政教关系置于并列地位，说到底，还是在儒教规范下的正统性。区分使用政教关系是“治理”的需要，属于治术范畴，赋予治理以正当性的整体原理，仍是儒教的“正统观”。③

20 世纪 90 年代以后的各种阐释，在更广泛地探求清朝正统性之由来这一点上具有共通性，对研究的进展有所推动。不过同时应当看到，它们都试图从满洲以外既存的政治权威或政治思想上找到清朝正统性的依据（或是对之加以修正），这一阐释角度也具有共通性，而笔者认为这一点正是问题之所在。从努尔哈赤建国之初开始，满洲人就用自己的语言来阐释自身国家的正统性，这种阐释与建立大帝国统治之后清朝的阐释具有明显的连续性。既往的研究未能认真考察国初以来满洲人自身的说法，以为他们是对中国或蒙古或藏传佛教的政治传统或思想体系全盘加以接受，以之作为自身正统性的依据。满洲人在确立自身王朝之正统性的过程中，固然不乏接纳异文化思想的成分，但归根结底是以 17 世纪上半叶满洲人的思想为基础进行的，必须置于满洲人政治思想的发展过程之中来看待。

本文拟考察 Manju 国—清朝政权（主要是汗—皇帝自身）如何逐步认识、阐释其正统性，这一考察将上溯至国初满洲人记录的史料，由此开始追踪其轨迹。那时满洲人所思考的政权正统性不只是本段落开头提示的王朝谱系，还包含了可视作正统君主的条件，以及为君主者因何而存在等核心理念。这样的思想既是基于当时满洲人所处的历史状态而产生的，也是沿袭整个

---

① 清朝继承蒙古帝国说至今仍被主张，如杉山清彦认为使用“大清”国号乃是承继“大元”之意，然而其说系事实误认（参见本文第 2 节的有关论述）。又，新藤笃史认为“说清朝皇帝在本质上是蒙古大汗也无不可”。其说的依据是：一、皇太极在灭掉察哈尔的第二年即清朝皇帝之位；二、皇太极以对“蒙古世界正统之汗”的“权威加以继承的形式”成为皇帝；三、顺治帝从五世达赖喇嘛那里获得正式的权威认定。参见其《清朝皇帝とモンゴル僧——清朝前期のモンゴル統治と仏教政策》(《清朝与蒙古僧侣——清朝前期的蒙古统治与佛教政策》)，风间书房，2024 年，第 31–32 页。但是必须指出，关于第一点和第二点，根本看不出清朝有意识要成为蒙古正统之汗的迹象，关于第三点，看不出清朝承认自身由此得到权威认定的迹象，这是最根本的症结所在。

② 关于藏传佛教的王权思想与清朝的关系，David M. Farquhar, “Emperor as Boddhisattva in the Governance of the Ching Empire”（*Harvard Journal of Asiatic Studies* vol.38, no.1, 1978）率先提出，后经 Pamela Kyle Crossley（柯娇燕）, *A Translucent Mirror*: *History and Identity in Qing Imperial Ideology*（Berkeley. Los Angeles. London, University of California Press, 1999）和 Evelyn S. Rawski（罗友枝）, “Presidential Address: Re-envisioning the Qing: The Significance of the Qing Period in Chinese History.”（*The Journal of Asian Studies* vol.55, no.4.1996）等先后论及。日本方面有石滨裕美子《チベット仏教の歴史的研究》(《藏传佛教世界的历史视角研究》，东方书店，2001 年）等。中文著述圈有甘德星《正统之源：满洲入关前后王权思想之发展与蒙藏转轮王观念之关系考辨》（汪荣祖等编:《民族认同与文化融合》，中正大学台湾人文研究中心，2006 年）引用新出史料对这一观点给予支持。另一方面，钟焓《清朝史的基本特征再探求——以对北美“新清史”观点的反思为中心》（中央民族大学出版社，2020 年，第 144–151 页）则对上述看法提出批判性意见。

③ 杨念群:《清朝“正统性”再认识——超越“汉化论”“内亚论”的新视角》,《清史研究》2020 年第 4 期。

东部欧亚所培育的世界观而形成的。[①] 阐明作为清朝的正统观而臻于成熟的满洲人的政治思想，或许能为了解前近代东部欧亚世界政治思想的整体面貌提供一个考察的基准。

一、满洲人之正统观的形成

虽然太祖努尔哈赤统一女真奠定了清朝的基础，但统一女真的过程中，并未出现类似于主张大义名分的迹象。16 世纪后半叶的女真正处于分裂、对抗最严重的阶段，作为弱小集团的首长而崛起的努尔哈赤不得不为生存而战。每场战争都起因于不同的利害冲突和仇怨，统一是历次战争的最终结果。同时代的满文史料以事后总结的口吻称“上天为使远居他路同一语言之女真人收居一处”，这大概是上天的安排吧。[②]

但是，追随努尔哈赤的人们将其奉为君主的理由其实要比这更单纯和切近。在拥戴努尔哈赤之际，人们表示“我国从无立汗，其苦殊深，天乃生汗以安国人也……愿向天生之仁爱善养贫困国人之汗奉上尊号”。[③] 也就是说努尔哈赤作为汗而存在的意义在于“抚育”“贫困国人”。当时努尔哈赤得到的称号是“天任抚育国人英明汗”（abka geren gurun ujikini seme sindaha genggiyen han）。[④]“抚育”国人就是有让国人得以生活的意愿和力量，这即是政权之正统性的依据所在。[⑤]

当国家整体处于贫困，缺少获取财富的手段，为使国人得以生活，需要将食粮、衣物等各种必需物资尽可能平均地分配出去，也就是说，要设法避免一部分人独占的情况。努尔哈赤对儿子们说“自古以来，君与贝勒之道，未有因衣食竭尽而败亡之例，皆乃因生计骄纵而败亡也！人君之祸，非自外来，皆由自致。故汗以公诚律己”，“勿举利而争公正，勿思财而思德。天下大国之道，岂有贵于忠直德才者乎”，如此等等，一再反复训谕。[⑥] 可知在他看来，政道之正的关键，莫过于有权者不贪财物。

在努尔哈赤看来，历来的女真和蒙古的国人“皆被财货迷惑而轻于守正”，“兄弟间因财货相争乃至互杀而败”，这样的事情是同时代人有目共睹的事实。[⑦] 为此，努尔哈赤着意对财物和负担都实行公平分配，不管地位、身份、私人关系，建立是非明确的严格法度。[⑧] 这一方针对汗本人及其亲属的诸王们亦具备约束力，诸将、官员也须发誓遵从。诸将、官员面对努尔哈赤所立誓词称“唯赖汗之赏赐及家养之牲畜、耕种之粮谷”度日，不违法取不义之财；又称“不因亲戚而袒护，不因仇雠而欺压，善即为善，恶即为恶，皆告于汗”；“知上之非，则不顾身危而言之，知下之过，则不隐讳而奏于上”等语是固定文辞。[⑨] 对比拥戴成吉思汗的大臣誓词里有将

---

① 本文中的“东部欧亚”一词是对中国以及与中国有深厚历史关联诸地域的合称，具体指文化上的汉字文化圈以及具有深切政治关系的蒙古、西藏、天山南北等内陆亚洲东部地域。清朝将上述领域基本上视为“天下”。

② 满文老档研究会译注：《满文老档》，东洋文库，1955—1963 年，太祖第 82 页；《满文原档》第 1 册，台北故宫博物院，2006 年，第 76 页。

③《满文老档》，太祖第 67 页；《满文原档》第 1 册，第 140 页。

④《满文老档》，太祖第 67 页；《满文原档》第 1 册，第 141 页。

⑤ 谷井阳子：《八旗制度の研究》（《八旗制度研究》），京都大学学术出版会，2015 年，第 50–57 页有相关论述。

⑥《满文老档》，太祖第 488 页；《满文原档》第 1 册，第 376–377 页。后一条引文在《满洲实录》卷 8，天命十一年六月二十四日可见。

⑦《满洲实录》卷 8，天命十一年六月二十四日。

⑧ 参见谷井阳子：《八旗制度研究》，第 110–127、377–386 页。关于“正心”与法制的关系，参见谷井俊仁：《一心一德考——清朝における政治的正当性の論理》（《一心一德考——清朝有关政治正当性的论理》），《东洋史研究》第 63 卷第 4 号，2005 年。

⑨ 向努尔哈赤所发誓词，在《满文老档》，太祖第 1109–1172 页及《满文原档》第 5 册，第 299–492 页多处可见。引文分别见于《满文老档》太祖第 1123、1132、1109 等页及《满文原档》第五册第 341、365–366、300 等页。

抢夺来的美女和良马献上之句，[①] 不难理解作为集团，两者所追求的东西全然是异质的。努尔哈赤统一的 Manju 国（对外多称 Aisin 国），包括汗在内的统治层无法不率先实行禁欲式作为，认为只有这样国家才能得以存续。努尔哈赤和皇太极都注重节俭，每有事即投入私财以救济贫者，并在事实上强制性地让诸王、大臣也效仿，以此举来显示履行了作为汗的责任。[②]

由此，汗的正统性在本国内已明确无疑，但当时 Manju 国与国外诸势力处于对立状态，因此还需要向外界明确宣示本国之汗的地位。关于女真（后自称满洲，以下作满洲）曾臣服于明朝一事，满洲人亦都承认。皇太极致明崇祯帝的书信里有“见皇帝书云：满洲原系我属国等语。此不惟皇帝言之，即予亦不以为非也。皇帝乃一统天下之大君，我等原系尔属国”。[③] 说明并不否认明朝曾经拥有支配天下的正统性。不过他认为，当开始与明朝为敌之后，此前的正统性便出现疑义。努尔哈赤对明举兵时，曾公开宣称受到七项不公对待，对天宣告：“明欺我太甚，实不堪忍，因此七大恨之故，而兴师征伐。”[④] 所谓“七大恨”之说此后也被多次提及，旨在说明对明朝的恶政已经忍无可忍，不得不开启战端的理由，尚未到达否定明朝正统性的地步。不过其谴责明朝皇帝不能将努尔哈赤之国与他国平等对待，称明既称彼国“为上天所命各国之主，主者乃各国共主，因何独对我称主耶？”一节，相当于指责明朝自我放弃了作为“主”而应有的、对所有国都平等对待的立场。

从“上天所命”一句可以看出，能够成为所有国之主的帝王地位被看作是“天”来确定的。“天”在满语里作“abka”，原系天空之意，后与汉语的“天”一样，被当作一种神格（或说是超越性存在）的词语使用。举兵前努尔哈赤表示：“今若征明，义在我方，天祐我也！天既祐我，或有所得。”[⑤] 举兵之际向天诉说，表明相信天助正义一方的思想已经深入到满洲人中间。反过来说，成功即是得到天助的证明。随着萨尔浒之战取胜，努尔哈赤宣称这一结果证明了天以 Manju 国为是而以明朝为非。那么天来判断是非的标准何在呢？来看下面的这条史料：

> 明万历帝政法不明，纵容太监，聚敛民财。群官效帝，敛财病民。又越界卫助边外异国，遂遭天责。而我政法明正，蒙天嘉祐，以明帝河东辽东地方畀于我。[⑥]

以上显示，他认为标准在于“政道（doro）、法度（šajin）”。如前已述，所谓正确的政道包括了统治阶层不贪图财货等具体内容，是以当时满洲人已内化的规范为支撑的。政道、法度之正即天所认为的“是”这一主张，对于满洲人来说不是空泛的修辞，而是确实有据的东西。这一主张不但用来与明，还用来与他国进行对比。努尔哈赤在给蒙古人的书信上说，“我国习俗，守忠信（doro），奉法度（šajin），不欺压贤良，不徇纵悖乱，以法治之，故无盗伪凶乱之事”，所以蒙天眷佑；然“尔蒙古人，手捻素珠而心存异念，乃以盗伪为尚”，故天以为非，殃及尔国人。[⑦]

天以为是则国家兴，天以为非则国家乱，在此理论下，即便小国，天以为是则发展，即便大国，天以为非则衰亡。努尔哈赤在即位之前就曾对明朝官员表示：“依恃尔兵多国大而欺凌我等。然令大国趋小又或者小国趋大，皆上天之意耳”。[⑧] 对明大胜之后，逢事即重申这一主张，并以历史上的先例为依据。

当时满洲人引以为据的历史先例虽不无“昔夏桀帝为恶无道，成汤兴起于七十里之内，而

---

① 小泽重男译：《元朝秘史》，上册，卷 3，岩波书店，1997 年。

② 谷井阳子：《八旗制度研究》，第 114–117、462–465 页。

③ 东洋文库清朝满洲语史料综合研究班：《内国史院档：天聪八年》，天聪八年八月二十四日，东洋文库，2009 年，第 242 页。

④ 《满文老档》，太祖第 86–89 页；《满文原档》第 1 册，第 79–81 页。

⑤ 《满文老档》，太祖第 47–48 页；《满文原档》第 1 册，第 50 页。

⑥ 《满文老档》，太祖第 398 页；《满文原档》第 2 册，第 219–220 页。

⑦ 《满文老档》，太祖第 534–535 页；《满文原档》第 2 册，第 448 页。

⑧ 《满文老档》，太祖第 44 页；《满文原档》第 1 册，第 48 页。

得桀帝之业”[①] 这样的古代事例，但主要是辽以后之例，“昔大辽帝欲杀忠顺安分之人，故我金汗兴师征辽，得天嘉祐，以辽国基业授予金汗……厥后，我金国末代汗欲杀蒙古成吉思汗，以致兴兵，金业遂为蒙古成吉思汗所取代……大元之脱欢铁木尔帝云，我为天下主，谁能奈我何。悖逆不道，天鉴其过，国中盗贼刀兵蜂起，其政业为朱（明）太祖所取也”。[②] 由此描绘出辽、金、元、明等大国依次兴替，在各自的末世均因君主无道而遭上天谴责其非，另以上天所嘉许之国取而代之的演变模式。

其所以主要举辽之后的历史为例，一方面因为时代距离较近，尤其意识到“我金国”系从自身祖先所建立的金之勃兴而肇始，但理由应不仅于此。正如皇太极送给明总兵官陈洪范的信中说：“古辽、金、元相继取代汉人基业，将军亦知之矣。”[③] 同时应该还包含了辽、金、元均非汉人所建国家，却取代了汉人大国这层意思。对于入关前的满洲人来说，尽管明是绝对的大国，但参考辽、金、元的先例，满洲人之国打倒明朝亦非不可能。可以肯定，这种可能性对满洲人产生了极大的鼓舞作用。

那么，满洲人从何处得到了上述历史知识呢？满洲人从前并不具备有关过去历史的成体系的知识，最初只能基于直接获得的经验和见闻来作出判断。那时的满文史料中有“昔满洲国未深谙典故，诸事皆以意创行……英明汗乃天生之人，与昔日圣贤无异”[④] 的记载。实际上，从留在史料里的努尔哈赤的言论可以看出，它们几乎都是基于经验的思考结果。不过努尔哈赤并非仅凭个人的经验和见闻，他从既往时代的知识中也受益良多：“凡明国、朝鲜、倭子、蒙古等诸大国帝王累世持善修德而得势之例，或居心邪恶、重财贱德而失败之例，以及各种道统，我皆闻知也！虽闻知此良典善语，尚未觉慊，仍欲再问再闻也！”[⑤]

在当时的东部欧亚，如果想了解过去的事例，没有胜过汉籍的知识宝库了。对于当时的满洲人来说，他国语言中最熟悉者莫过于蒙古语，经由蒙古传入的类似来自梵语的格言在史料中仅零星可见。[⑥] 当时满洲人急切需要的，是关乎新兴国家可获得持续发展的世俗性知识，特别是可作为当日行动之参考的前代“事例（kooli）”。努尔哈赤通过汉籍积极汲取这些知识，作为满洲人的思想食粮。

向满洲人普及来自汉籍的知识，达海巴克什（1595—1632）居功至伟。达海从汉文翻译成满文并完成的书籍主要有日用类书《万宝全书》，与刑部有关的一部分文献，兵书类的《素书》《三略》等，未完成的有《通鉴》《六韬》《孟子》《三国志》《大乘经》。[⑦] 除了实用书还优先翻译兵书、史书这一点，从正统的汉文知识体系角度看，其在内容选择上似乎偏重一方，但可以说这正反映了当时满洲人的需要。虽然如此，即便有了译成满文的书，仍有很多人连满文也读不懂，甚至当时的满洲人一般来说并无读书的习惯。努尔哈赤身边有图沙这样的人，“习汉文，汗用之，授以例”,[⑧] 翻译得来的知识通过口头进而传播的可能性很大。崇德元年（1636）皇太极召集满洲诸王、官员，令其聆听宣读经过翻译的金世宗事迹，彼时他对听众说：“世宗汗者，汉蒙诸国声名显著之贤汗也。”又说：“我将此书译成满文披阅以来，如马之遇兽，即竖耳欲驰，觉

---

① 《满文老档》，太祖第 601 页；《满文原档》第 2 册，第 219–220 页。
② 《满文老档》，太祖第 300 页、太宗第 227 页。《满文原档》第 1 册，第 64–65 页；第 8 册，第 17 页。
③ 《满文老档》，太宗第 1300 页；《满文原档》第 10 册，第 470 页。
④ 《满文老档》，太宗第 825–826 页；《满文原档》第 8 册，第 223–224 页。
⑤ 《满文老档》，太祖第 60–61 页；《满文原档》第 1 册，第 67 页。
⑥ 东洋文库清代史研究室译注：《旧满洲档：天聪九年》，东洋文库，1972、1975 年，第 47 页；《满文原档》第 9 册，第 58 页。
⑦ 《满文老档》，太宗第 825 页；《满文原档》第 8 册，第 223 页。
⑧ 《满文老档》，太祖第 976 页；《满文原档》第 4 册，第 294 页。

我耳目更加明快，不胜欢赏。”[①] 以此表达通过书本学习的感受。当时的满洲人甚至对自身祖先所建金朝的历史都缺少了解，借助从汉文的翻译而获得新知，他们对世界的认识得以拓展，思考也更深入了。

汉籍翻译在达海去世后仍继续进行。不过下一代满洲人已经不需要依赖翻译就能够直接阅读汉籍了。至迟到天命六年（1621），对诸王和大臣子弟的有组织的汉文教育已经开始，天聪六年（1632）八旗各旗设有“教授汉文之秀才”二人。[②] 随着来自汉籍的知识成为满洲人教养的基础，满洲人的理论思考也开始沿用中国传统思想的框架。当从汉籍中接受作为思考工具的概念和理论后，就不可避免地更深地受到其所来自的思想体系的制约。不过，这并不意味对中国传统思想的盲从。应该说是通过利用中国传统思想所具有的逻辑性，使得形成与汉人对抗的理论武装成为可能。皇太极第二次即位时致信朝鲜，信中一节如下：

> 古云：“天下者，非一人之天下，乃天下人之天下也。”此言诚是。虽素为贫贱，若有大德，其人可为天子；向为帝王者，若无德，可为小人。是故，古之大辽乃东北夷而为天子，金乃东夷而有大辽之天下，招安宋国。大元乃北方蒙古，而有金之天下。大明洪武乃皇觉寺僧，而有大元之天下，尔朝鲜国世向彼国朝贺，进贡方物。以此推之，据天下者，惟有德之故，非世为君长之故也。[③]

此处的“古云”部分，出自《六韬》的《文师》，原文为：“天下者，非一人之天下也。同天下之利者，则得天下；擅天下之利者，则失天下。”天下并非君主的私有之物，乃天下人之天下，这句话深得当时满洲人之心，被反复引用。[④] 基于来自古典的这段引用，进一步推导出上天认可的天下之君的资格，应是具有能与天下人共天下之利的才德这一主张。

与此处“才德”对应的满文是“erdemu”，大概是来自蒙古语的借用词，在当时的满文史料里，除了用指“才能”“技能”等意，也作为汉语“德”的对译。在论述帝王资格时，曾说“明人无论对本国之有德（erdemungge）皇帝或无道（doro akū）皇帝，皆同样称为天子”，[⑤] 可知这个词常用于与汉文中“德”相近的意思。皇太极认为，这些资质才是为天子者最重要的，与出身无关，这一点已经被许多崛起于弱小势力而取得天下的历代王朝所证实。从这一主张可看出，中国传统的“天下非一人之天下”言论之所以受到喜爱，应是它与当时满洲人所认为的正确的政道，即为君之道在于不贪图财物而能与臣民共享这一认识相一致。这一正确政道的理念，是从满洲人所身处的状态中产生的，因此为满洲人所信奉，也成为对外宣传时必不可少的共同前提和理论。在当时的东部欧亚，能够提供超越国度而共有的历史知识和理论的知识体系，非汉文典籍莫属。[⑥] 借助汉籍所记录的史实和思想，满洲人得以将自己的经验体会进而升华为具有普遍性的主张。

至此，满洲人关于政治正统性的理论初具形态，但要走到满洲之汗宣称自己在事实上“握有天下”这一步，中间还要经过一定阶段。

---

① 《满文老档》，太宗第 1439 页；《满文原档》第 10 册，第 647 页。

② 天聪六年十月的上奏里有“教汉文之秀才我等四人教授二旗子弟已达十年”之语，同年九月可见“八旗教授汉文之秀才”十六人的记载。见《满文老档》，太宗第 860、850 页；《满文原档》第八册，第 264、253 页。

③ 《满文老档》，太宗第 1005–1006 页；《满文原档》第 10 册，第 129–130 页。

④ 上引史料亦见《满文老档》，太宗第 225–226、905 页。《满文原档》第 8 册，第 16 页；第 10 册，第 24 页。《旧满洲档：天聪九年》第 145 页和《满文原档》第 9 册，第 191 页。

⑤ 《旧满洲档：天聪九年》，第 145 页；《满文原档》第 9 册，第 191 页。

⑥ 有学者认为 17 世纪时蒙古对元朝的事绩尚未能充分记述，至 18 世纪通过汉文史料补充了更多知识。见森川哲雄：《大元の記憶》（《大元的记忆》），《比较社会文化》（九州大学院比较文化学术）第 14 卷，2008 年。

二、通往“清国天子”之路

天聪八年，明将孔有德、耿仲明、尚可喜等投降，曾为漠南蒙古最大势力的察哈尔处于溃逃状态，此时，“内外诸王”即国内诸王和臣服的蒙古诸王向皇太极提出“请汗上尊号”的请求。然而皇太极答称“未见天象，不可受尔等尊号”，加以拒绝。[①] 看重所谓“天象”，正是因为尊号乃接受天命而支配天下的帝王称号。

次年即九年末，国内诸王、诸大臣又进言：“今察哈尔汗之太子及部众悉降，又获历代帝王争夺之玉玺，天助我国之象实可见矣。今请仰体天眷，早定尊号。”[②] 此处的玉玺就是被主张清朝承续蒙古帝国说的学者视作依据的“传国玉玺”。但是征讨察哈尔的多尔衮将此物带回之际，说的却是“古之历代帝王等使用相沿也，蒙古大元国获之”并使用。[③] 说明在他看来此玉玺并非独属元朝，而是包括元朝在内历代王朝曾使用之物。如前已述，满洲人所了解的历代王朝的谱系是基于中国传统历史观而建立的。而且，关于得玉玺则具有支配天下之正统性的看法在此也并未涉及。促请皇太极接受上尊号的人们的说法是“玉玺之得，各部之降，人心之归，本系天意也”，[④] 说明只把获得玉玺作为促请皇太极再即位的吉兆之一而已。

皇太极自身则表示“今虽四周邻部业已归顺，玉玺也已获之，然大业尚未成就。大业未能成就即先受尊号，恐非合天意”，因此拒绝。诸王于是进一步劝说“玉玺既得，各部皆降，此诚天意也。不知天眷，拒受尊号，恐反为天见责也”，催促汗接受称号，各自立誓修身，皇太极于是改变态度。此时外藩蒙古诸王亦到来，同样“请汗上尊号”，皇太极遂命人出使“兄弟之国”的朝鲜知会此事。[⑤]

奉此命令的第二年即天聪十年，满洲诸王大臣在致朝鲜国王的书简中称，如今皇太极之下，“内外诸国，承指向风，无背恩义、违法令者。大军出征，纵横天下，无不遂志。此皆合天意……我等仰体天意，俯合舆情”，将奉尊号。[⑥] 也就是说，清朝在政治、军事上的成功显示了天命所在。各路贝勒在书简里称：

> 我等受大明国恩赏，已二百余年。今我等非乐于背离大明国，只因大明国诸臣奸宄，以财利为上，蒙蔽其上，明帝茫然不知，贻祸国家。兼以将懦兵弱，内则奸宄盛行，外则覆师丧地。试观天象，大明国必亡。金国汗明哲，施仁布德，招徕诸国，养育人民，品行公正，法度严明，兼以将勇兵强，所向无敌，众心仰慕。今知天意已转而眷顾金国，我等皆顺天意而行。[⑦]

据上可知，外藩蒙古诸王虽未明言自身曾臣服于明朝，但实际上承认了明朝是曾受天命眷顾的王朝。正如《阿勒坦汗传》亦呼明朝皇帝为“大明汗 daiming qaγan”，[⑧] 说明对于蒙古来说，明朝皇帝至少居于与自身之汗同等称号的地位。从过去二百余年明朝的国力考虑，并无不自然之处，而是给予了与之相当的位置。在此基础上，蒙古诸王表示天命已经从明转向金国一方，故而选择跟从皇太极。这两封书简均表示为皇太极上尊号乃既定事项，于此询问朝鲜国王是否表态赞同。由于朝鲜国王对此事采取了反对立场，自是年年末起，皇太极开始了亲征朝鲜的活动。

另一方面，皇太极经过满洲、蒙古、汉人之内外诸王、诸大臣再一次请求上尊号，于四月

---

① 天聪九年十二月言及时称“去年”。见《旧满洲档 天聪九年》，第 370 页；《满文原档》第 9 册，第 472 页。

② 《旧满洲档：天聪九年》，第 370 页；《满文原档》第 9 册，第 472 页。

③ 《旧满洲档：天聪九年》，第 250 页；《满文原档》第 9 册，第 332 页。

④ 《旧满洲档：天聪九年》，第 373 页；《满文原档》第 9 册，第 475 页。

⑤ 《旧满洲档：天聪九年》，第 369–383 页；《满文原档》第 9 册，第 472–485 页。

⑥ 《满文老档》，太宗第 906 页；《满文原档》第 10 册，第 25 页。

⑦ 《满文老档》，太宗第 906–907 页；《满文原档》第 10 册，第 25–26 页。

⑧ 吉田顺一等：《『アルタン＝ハーン伝』訳注》(《阿勒坦汗传译注》)，本传第 19 节，风间书房，1998 年。

十一日接受“gosin onco hūwaliyasun enduringge han（宽温仁圣汗）”称号，就御座。① 即位时皇太极祭拜天帝（abkai han），而于祝文中称自身将即“皇帝（hūwangdi）”之位。② 在这之前皇太极针对明朝一再说的“不得用金（aisin）国皇帝的叫法，不得擅自制作印玺”，曾回复表示“不称皇帝，称汗，尔等制作印玺予我，我方使用该印玺便是”。③ 表明意识到不得擅自制作印玺之“汗”与制印授予的“皇帝”在资格上的差异，故有意识地避免称“皇帝”。而此时以“皇帝”身份登基的做法，一改忌惮明朝的立场，明确宣示自己登上天下最高之位。虽然再次即位的皇太极在满文史料里通常不大使用“hūwangdi”一词，而写作“圣汗（enduringge han）”，④ 但是如后文将要详述的那样，当时的满文史料里不乏对历代帝王称“昔之 enduringge han”的事例。⑤ 可知现在的“圣汗”称谓已经不同于往日的“汗”，而被视作与“皇帝”地位相当了。

至此第一次正式确定国号为大清，年号为崇德。⑥ 但是显而易见，这是遵循了中国王朝的传统。有人认为清朝的国号并非在“清”字之上冠以敬辞“大”，而是“大”与“清”合在一起的“大清（daicing）”，因此有别于通常只取一字作为国号的中国王朝。⑦ 这其实是误解。该说并无史料上的依据，仅沿袭元朝国号的“大元”来自《易经》彖传的“大哉乾元”，从中取出二字合成“大元”而非“元”的既有说法。清的国号究竟由何而来，至今尚不得而知，但清朝原则上称自己为“大清”或“皇清”，清早期史料则可见到只用“清”一字的情况。⑧ 故可以认为国号的固有名词部分只是汉字的“清”一字。

不过，上述情形并不意味着皇太极的目标是成为“中国式”帝王或者有意制定一个“中国式”的国号。国号或年号，说到底应视为天下具有普遍性的规则。面对即位后的皇太极，诸王说“圣汗（enduringge han）今已与昔不同，受尊号而就御座，不可不遵从历代圣帝（enduringge han sa）之例”，⑨ 也就是说，因为他已跻身支配天下的历代帝王之列，所以要效仿前人之例而行。⑩

皇太极由 Manju（金）国之汗进而成为与历代帝王并列的“圣汗”，也就是皇帝，理论上已经成为支配天下的帝王。但是皇太极本人在此似乎还没有认为自己已经真的对明帝取而代之了。皇太极先是对于国内臣民，继而对于漠南诸部获得最高君主的地位，之后用武力迫使朝鲜与明朝断交，令该国王执臣子之礼。但对于明朝，却尚无法否认崇祯帝是皇帝，大约仍视为对等地位。崇德三年十月，针对在边境有明人被杀一事，清方的主张是“长城内，属尔明国，边外属

---

① 《满文老档》，太宗第 906、910 页；《满文原档》第 10 册，第 25、29 页。

② 《满文老档》，太宗第 989、993−994 页；《满文原档》第 10 册，第 114、118−119 页。

③ 石桥崇雄《清初皇帝権の形成過程——特に“丙子年四月（秘録）登ハン大位檔”にみえる太宗ホン・タイジの皇帝即位記事を中心に》（《清初皇帝权的形成过程——尤以“丙子年四月（秘录）登汗大位档”所见太宗皇太极即位记事为中心》，《东洋史研究》第 53 卷第 1 号，1994 年）在介绍这条史料的同时特别指出了这一点。

④ 《满文老档》，太宗第 258 页；《满文原档》第 6 册，第 357 页。

⑤ 石桥崇雄：《清初皇帝権の形成過程——特に“丙子年四月（秘録）登ハン大位檔”にみえる太宗ホン・タイジの皇帝即位記事を中心に》。

⑥ 顺治版《清太宗实录》满文本卷 28，天聪十年三月二十六日。

⑦ 杉山清彦：《マンジュ大清国の支配構造》（《Manju 大清国的支配构造》），载《岩波讲座世界历史》12，岩波书店，2022 年。似乎他只是以音相通为依据而提示“大清”和蒙古语“daicing”存在关联，又认为“国号‘大清’的原本之意并非‘大（伟大）’的‘清’，尽管其由来、含义还不够明确，但可以认为乃是承袭了‘大元’的二字国号”（同书第 182 页）。

⑧ 参见本节后面第 186 页所引顺治帝祭拜天地的祝文及在天坛、地坛敬告追谥皇太极书等。顺治版《清太宗实录》汉文本（中国第一历史档案馆藏）卷 22，崇德元年三月二十六日条将新国号既写作“大清”也写作“清”，可知只用“清”一字也不罕见。

⑨ 《满文老档》，太宗第 1042 页；《满文原档》第 10 册，第 175 页。

⑩ 其他还有效法“历代圣帝”，对宗室夫人或姊妹加以册封的例子（见《满文老档》，太宗第 1412−1426 页；《满文原档》第 10 册，第 175 页）。

大清国”。[1] 显示认为清朝的圣汗尚未对全天下具有支配权，而是以长城为界与明帝并立的关系。

至少到明朝被李自成攻灭为止，清朝对明朝没有直接否定其正统性。入关前清朝持续对明朝展开进攻是为了让自身国家稳定和存续所必须，并不认为凭借己力就能将对方攻灭，只是采取有效打击加有利外交的做法，以此为基本战略。[2] 为了让明朝接受外交交涉，需要一定程度上照顾到明朝皇帝的立场。不过，也不能说单纯是为了外交上的某些方便。在清朝看来，明朝仍然未失超大国的实力和权威，在全面否定对方这点上未免态度迟疑。[3] 事实也正如此。明仍占据“历代圣帝”的所在之地，统治着远比清丰饶广阔的土地和庞大的人口。

随着李自成攻入北京和崇祯帝之死，形势为之一变。顺治元年（1644）四月，吴三桂投降，清军进入山海关，摄政王多尔衮随即对“明国诸官民百姓”颁发布告。[4] 这份布告又一次引用了“天下者，非一人之天下，乃天下人之天下”之句，要求天下之民跟从“有德之主”。这一次是以明朝亡于流贼为前提来号召，称“我将与流贼一决胜负……有愿助我灭贼者，可归顺协助，予准其子孙官爵世代承袭，共享太平”；如果依附流贼，“一则忘却（旧）主（之）恩，二则忘却身家，必与贼共遭大难”。有了征讨亡明之流贼的大义名分，对反抗者有了作为附敌者加以镇压的口实。

五月，进入北京城的多尔衮再次向故明官兵民张挂布告，为崇祯帝发丧，后妃等皆予以礼葬。[5] 六月，迁移明朝宗庙，将明太祖的牌位移往历代帝王庙，祭祀明朝诸帝，称：“惟明乘一代之运以有天下。历数转移，如四时递禅，非独有明为然，乃天地之定数也。”[6] 就这样，清朝通过仪礼正式宣告了“乘一代之运以有天下”的明朝的终结。

与此同时，从盛京向北京的迁都也在进行中。九月十九日顺治帝到达北京，十月初一日再即位。即位时发文祭拜天地，其文称：

> 清国天子臣福临，谨以黑犊，敢昭告于皇天后土。天下虽大，在天无别。我皇祖宠膺天命，肇造东土，丕兴基业。皇考令国致富，恢弘大业。朕以眇躬，缵兹鸿绪。值明祚将终，奸雄蜂起，致生灵涂炭，中原不宁……今定鼎燕京，以绥中国，臣工众庶，佥云神助不可违，舆情不可负，宜登大位，表正万邦。臣祇荷天眷，以顺民情，于本年十月初一日，告天即位，仍用大清国号，顺治纪元，率由初制。伏惟天地佑助，早靖祸乱，载戢干戈，九州悉平，登进仁寿，俾我大清皇图永固。为此祈祷，伏惟歆飨。[7]

顺治帝于此自称“清国天子 cing gurun i abkai jui”而再度即位。在册封多尔衮为皇叔父摄政王的敕书中亦称：“助我登天子之位。”[8] 可知顺治帝的再即位意味其成为“天子”。之后给臣下发布敕谕即以“皇帝”自称，显示至此真正成为天下唯一的皇帝、支配天下的帝王。祝文特别声明对国号和年号不作变更“率由初制”，恰恰表明这原是一次需要变更国号的重大转折，清朝于此获得了全新的地位。

而且，这也显示顺治帝成为天子的契机，是明朝灭亡、中国失去政道，以及清朝定都北京、

---

① 河内良弘：《中国第一历史档案馆藏内国史院满文档案译注 崇德二、三年分》，崇德三年十月初八日，松香堂书店，2010年，第624–625页。

② 参见谷井阳子：《八旗制度研究》，第216–238页。

③ 《满文老档》，太祖第954页；《满文原档》第4册，第244页。

④ 满文讲读会：《内国史院档：顺治元年》，顺治元年四月二十三日，东京外国语大学亚非语言文化研究所，2023年，第25–29页。

⑤ 《清世祖实录》卷5，顺治元年五月辛卯、己酉。

⑥ 《清世祖实录》卷5，顺治元年六月癸未。

⑦ 《内国史院档：顺治元年》，顺治元年十月朔，第209–210页。

⑧ 《内国史院档：顺治元年》，顺治元年十月十日，第226页。又称“以天子即大位之礼”晋封宗室和吴三桂，见同书第235–246页，顺治元年十月十三日。

平定中国。译语“中国”的满文原字是“dulimbai gurun”，直译作“中央之国”，而不是通常满洲人在指称汉人或汉人之国的明朝时所用的“nikan”。[①] 随着清朝迁都，构成其主要领土的不单是汉人之国，而是天下中央的国家。冈田英弘说：“对于清朝，人们经常误解，其实它并不是中国的王朝。中国只不过是清帝国的殖民地之一罢了。”[②] 这是在世界视域下将中国相对化的现代人的感觉，将之径用于对历史现象的解释是错误的。只要基于史料来理解，就知道对于清朝来说支配中国就是取得支配天下的基础，具有决定性的重要意义。

历史上，凡在东部欧亚崛起的强大国家，几乎无一不以“中国”作为大本营，或至少是力图进据“中国”。“中国”拥有东部欧亚最富庶的地域，仅凭这一点，就知那是理所当然。换言之，只有具备掌握“中国”财富之力量的国家才能构筑超大国的地位。对照这样的历史事实，清朝认为支配“中国”就能支配天下，没有任何不合理之处。对于已有上述历史知识的清朝当政者来说，其知识体系以“中国”传统的学术为基础，反映“中国”传统的世界观，那完全是顺理成章的事情。

三、清朝之正统观的走向

入关后清朝对“中国”的征服，总体上进展顺利。李自成败逃被杀，复明活动无可观成效，对清的有组织抵抗在短时间内就基本被平息。清朝通过加速恢复社会秩序来得到备受战祸之苦的民众认可，又通过积极起用汉人官僚获得知识阶层的助力，随着对明朝留下的制度在承袭的基础上加以大幅的合理化改进，行政效率提升，财政亦出现好转。平定三藩之乱后政权得以安定，清朝开始迈向全盛阶段。

以上述形势为背景，清朝开始以自信的态度来弘扬其正统性。康熙帝在遗诏里以自负的口吻表示：“自古得天下之正，莫如我朝。”[③] 按他的说法，太祖、太宗原来并无夺取天下之意，太宗当年进逼北京，破城就在眼前，因念明朝皇帝乃“中国之主”而未忍取之。后因李自成攻灭明朝，失去主君的臣民迎接清朝，于是讨伐逆贼承继“大统”。

中国传统的正统论，强调“正”，即道德上的正确，以及“统”，即天下统一的事实，以这两点来考虑王朝的正统性是否成立。[④] 清朝认为，关于“统”的问题是不言而喻的，关于“正”这一点，也胜过了以前的任一王朝。既往历代的王朝更替，要么以武力推翻前朝帝王，要么逼迫其让位，哪一个方式都无法逃脱有悖君臣之义的谴责。但是清朝与明朝并非君臣关系，亦未直接灭亡对方，在道义上不存在任何问题。其之所以强调这一点，推测是因为在关外建立起来的清朝，顾虑到其支配“中国”可能遇到疑义，意图在中国传统的名分论基础上将自身正当化的缘故。不过说到底，名分不存在问题只是前提条件。清朝的正统性在于恢复混乱的“中国”秩序，拯救民众，也就是立足于为民而行“政道”这一事实，再通过平定天下的最终结果来加以证明。这样，顺沿中国传统的正统论的文脉来解释的话，可以把“统”作为正统性的主要根据。不过另一方面，从满洲人之政治思想的演变过程来看，也可以认为它乃是继承了努尔哈赤以来 Manju 国—清朝的正统观，再以新的成功事实来加以补充完善。

---

① 冈田英弘说满洲人和汉人两族的合称是“dulimbai gurun”，见《歴史とはなにか》(《何谓历史》)，文艺春秋，2001 年，188 页。但那是满洲人成为“中国”人之后的事情，从入关之初的用语可以看出，明朝的统治范围被视作“中国”。

② 冈田英弘：《世界史の誕生》，第 214 页。

③《清圣祖实录》卷 300，康熙六十一年十一月甲午。

④ 关于中国传统的正统论中“统”的观念与在此基础上形成的清朝的“大一统”论，杨念群《“天命”如何转移：清朝“大一统”观再诠释》(《清华大学学报（哲学社会科学版）》2020 年第 6 期）、泷野邦雄《政治思想史から見た清朝前期の正統論》(《从政治思想史看清朝前期的正统论》，和歌山大学经济学会《经济理论》412，2023 年）等有论述。

尽管如此，即便是正统王朝，其后代的皇帝如果不能正确实行统治，亦会丧失正统性。对这一点，满洲人从入关前就一直强调，入关后更是如此。原本 Manju 国—清朝的政治，就是由汗—皇帝发挥指导力来驱动的体制，[①] 康熙帝亲政之后，建立了皇帝根据自身的判断来决定所有重大事项，并对其结果承担责任的原则。三藩发动叛乱时，有人要求惩处建议撤藩的明珠等人，而康熙帝不予理会，认为决定撤藩的责任在于自身。事后康熙帝对这一处理引以为傲，说“朕于国家政务，竭力勤求，是非自任，从不委于臣下”。[②] 他数十年坚持每日早朝听政，有大臣上奏称三到四天一次即可，遭到拒绝。如他所说，“内外各衙门奏章，朕皆一一全览”。[③] 这样的执政风格，将前几代清朝帝王传承下来的需比任何人都更加勤勉的传统进一步确立下来。[④] 他之后的清帝亦皆效法，至少没有出现被批评为沉溺享乐、荒废政务者。

康熙帝回顾自己的治世，谓：“平定三藩，扫清漠北，皆出一心运筹。户部帑金，非用师、赈饥，未敢妄费，谓此皆小民脂膏故也。所有巡狩行宫，不施采缋，每岁所费，不过一二万金，较之河工岁费三百余万，尚不及百分之一。”[⑤] 他在此特别强调个人生活俭约，从不浪费民脂民膏，既符合儒教的为政者形象，同时也遵循了建国以来满洲人王朝的传统。[⑥] 康熙帝对治世的总结，也是对清朝以善政安定中国乃至天下之治的标榜（在清朝当局看来这是无可辩驳的事实）。

然而，雍正帝即位后被发觉的曾静事件表明，在被统治的汉人当中仍然存在根深蒂固的反清情绪。雍正帝对待此案的处理办法是，将曾静的反清思想加以公开并正面批驳，最后以编纂、刊行《大义觉迷录》的方式宣告胜利。[⑦] 关于《大义觉迷录》的政治思想，在此无须多作详述，通篇最核心的论点便是“华夷之辨”。事实上，曾静言论中有关雍正帝个人无德的内容均可视为毫无根据，他指责的贫富之差加剧，因遭天谴而灾害频发等情况，是在任何时代都可能发生的事情，把清朝所采取的种种对策拿出来就能简单驳倒。[⑧] 可以说对于清朝的政治，纵然是反清论者亦未能抓住大的过失来加以谴责，用以否定清朝正统性的理由集中在不可令夷狄治中国这一点上。

所谓华夷思想，指对中华与夷狄加以区分，认为前者优越于后者的看法，其与儒教的秩序观念关系密切。但是，究竟以何区分中华与夷狄，又因何对夷狄持蔑视态度，如果深究这些问题，以夷狄作为理由攻击清朝的论据并不强大。首先，如果中华与夷狄的差异在于出身，则将这种差异歧视正当化的思想在中国也很薄弱。曾静说“夷狄异类，詈如禽兽”，这样粗鄙的语言，完全有悖于儒教基本理念所说的人类与禽兽的差异在于是否心存仁义，故不堪一击。[⑨] 雍正帝将中华与夷狄的区别归于出生地的不同，因此这种差异与原籍之不同并无两样。《孟子》有舜

① 关于这一点，参见谷井阳子：《八旗制度研究》，第 303–343 页。

② 《清圣祖实录》卷 144，康熙二十九年正月辛丑。若干年后又提到“朕之生平，岂有一事推诿臣下者乎”（同书卷 224，康熙四十五年三月丙寅）。

③ 《清圣祖实录》卷 161，康熙三十二年十二月癸酉；卷 231，四十六年十二月戊戌。

④ 努尔哈赤每日称睡二三次而卧，实际是在思考臣下应如何做事，一旦起身便发出具体指示（见《满文老档》，太祖第 65–66 页；《满文原档》第 1 册，第 138–139 页）；皇太极在断案、处理国事、给予部下财物和饮食等事上“从不懈怠”（见《旧满洲档：天聪九年》第 7 页；《满文原档》第 9 册，第 8 页）等记载，都描写了他们勤政的姿态。

⑤ 《清圣祖实录》卷 300，康熙六十一年十一月甲午。

⑥ 关于入关前重视俭约的问题，谷井阳子《八旗制度研究》第 122–123 页有阐述。另外，前引杨念群《清朝“正统性”再认识——超越“汉化论”“内亚论”的新视角》一文认为，鉴于皇太极有关满洲国家注重节俭的言论不见于《无圈点老档》，“入关前满人对自身具有节俭的特质全无意识”，至后世，为了与汉人文化对抗而加以强调（第 36 页）。其实有关具体如何实行俭约的故事和要求俭约的指示，散见于早期满文档案之中。

⑦ 关于这个问题，较早的研究有小野川秀美：《雍正帝と大義覚迷録》（《雍正帝与大义觉迷录》），《东洋史研究》第 16 卷第 4 号，1958 年等。可以说，凡有关清朝正统观的研究无一不论及此事。

⑧ 《大义觉迷录》卷 1《第二上谕》，《清史资料》第 4 辑，第 21 页。

⑨ 《大义觉迷录》卷 1《第二上谕》，《清史资料》第 4 辑，第 21 页。

为东夷，周文王乃西夷之说，恰恰说明生为夷狄并不妨碍其成为天子。

如果说中华与夷狄的差别在于礼教，则清朝在护持礼教上具有足够自信。从前述表态遵循“昔日历代圣帝”之例，到采用以中国王朝为典范的仪礼，实施以儒学作为体制教学的科举，连皇帝以下的满洲人也以儒学作为教养的基础。当然，如果扩大到服装和发型等生活式样方面，清朝的礼教与汉人知识分子所认为的礼教存在不一致之处。不过清朝表示无须将原本中国传统但并不合理的习惯也一并接受。据说当达海劝说皇太极放弃满洲的衣冠而采用汉人衣冠时，遭到皇太极拒绝，说穿着如此宽袍大袖，遇到袭击时，即使弓箭在手也不便防卫。① 雍正帝表示，元朝在改用中国衣冠之后的政治混乱甚于沿用蒙古旧服的时候，明朝用同样衣冠，但末年君臣失德，纲纪弛坏，乃至灭亡，这些事例都足以证明“区区衣冠之制”与“礼乐文明”毫不相干。②

在此基础上，雍正帝指出，所谓华夷之辨的看法，是在历代君主未能真正实现天下一统的情况下产生的。如明朝因过度恐惧元末的“奸民起事”重演而对百姓疑心重重，又因不能以威德降服蒙古而屡遭其入侵，无法将中外视作一体。清朝统合蒙古与汉地，又将统治扩展到东南极边的蛮夷，实现了前所未有的版图，已经无须区分中外、华夷。③ 华夷思想原本就具有教化夷狄进而将其纳入中华之内的包容性一面，因此夷狄出身的帝王奉中华礼教而君临天下，基于华夷思想也不乏合理性。④ 既然中华文明是带有普遍性的，就不应该因夷狄的出身而对之有所歧视。雍正帝还强调，以夷狄出身为理由对清朝进行攻击毫无意义，从治理成果看，清朝比自诩中华出身的明朝更配得上中华帝王的身份。

汉人中仍残存反清意识这件事令雍正帝受到很大冲击，但就思想本身而言，似乎并未让他感到太大威胁。就曾静事件编纂刊行《大义觉迷录》，“通行颁布天下各府州县远乡僻壤，俾读书士子及乡曲小民共知之”，并令各贮一册于学校之中，使“将来后学新进之士，人人观览知悉”，⑤ 显示清朝对自身的正统性具有充分说服力这一点抱有极大的自信。他所主张的为天子者不问出身，历代清帝为天下万民尽心竭力，达致中外一统，这个结果已充分体现了清朝的正统性，这不仅是雍正帝个人的认识，也是自努尔哈赤以来经过五代统治者的不断阐释，在清朝正统观问题上的集大成。要求令所有臣民知悉，符合自建国以来一直坚持的阐述支配天下之正统性的传统。

但是，雍正帝离世，乾隆帝刚一即位，便下令对雍正帝曾经赦免的曾静加以处决，收缴《大义觉迷录》并定为禁书。⑥ 一反雍正帝就清朝的正统性公开进行论辩的做法，乾隆帝将正统性的讨论本身视为禁区。不限于这个问题，乾隆帝对臣民的各种积极言论，都一概强行加以压制。⑦ 所以上述政策的转换，应该放在乾隆朝思想钳制的大背景下来认识。总而言之，清朝有关正统性的议论至此画上句号。

当然，乾隆朝也不遗余力地对清朝的正统性加以颂扬和鼓吹，尤其在平定准噶尔部和回部，

---

① 《满文老档》，太宗第 1440 页；《满文原档》第 10 册，第 648–649 页。

② 《大义觉迷录》卷 1，奉旨审讯曾静口供二十四条中的第十六条。

③ 《大义觉迷录》卷 2，奉旨审讯曾静口供二十四条中的第二十条。

④ 日原利国《華夷観念の変容》(《华夷观念的变容》，《哲学研究》第 47 卷第 8 号，1984 年）认为：“关于只要承认中国文化的优越性，作为教养加以学习并为践行王道思想而努力，即便夷狄也能被当作华夏得到接纳的事例，甚至在上古的传统中也能看到。”（第 208 页）杨念群《“天命”如何转移：清朝“大一统”观再诠释》和泷野邦雄《政治思想史から見た清朝前期の正統論》两篇论文也指出，极端攘夷思想主要盛行于宋代和明代。

⑤ 《大义觉迷录》卷 1、卷头上谕（《清世宗实录》卷 86，雍正七年九月癸未对其中一部分做了省略）。

⑥ 《清高宗实录》卷 4，雍正十三年十月癸酉、甲申；卷 9，雍正十三年十二月甲申。

⑦ 井上进：《明清学術変遷史——出版と伝統学術の臨界点》(《明清学术变迁史——出版与传统学术的临界点》)，平凡社，2011 年，第 348–355 页。

实现版图最大化以后，对正统性的强调更臻于极致。用乾隆帝的话说，自古以来中国王朝恐惧夷狄的侵略，征伐夷狄则损耗民力，和亲夷狄则有辱国威，因此生出与夷狄保持距离的主张，但是“此以论汉唐宋明之中夏，而非谓我皇清之中夏也”。[①] 清朝才是真正实现天下一统的伟大中华王朝，大大超越了不得不与夷狄划界并存的汉人中华王朝。他的这一主张与《大义觉迷录》的旨趣相同，却没有了向臣民进行教化的姿态。“惟天尽所覆，俾我皇清，罔不在宥”，[②] 只是当作必须被接受的事实加以宣示。早先的清朝正统论，是在与明朝这个既存权威进行对抗时开始起步的，而今的清朝自身已经转化为那个不容批判的既存权威。

四、藏传佛教的正统观与清朝

上一节为止已经说明，清朝有关正统性的主张，随着时代下移而逐渐沿用中国传统的知识体系来加以阐释。康熙朝以降，皇帝以下的满洲人也都修习汉语（而且逐渐变为第一语言），[③] 接受以儒学为中心的古典教育作为自身的基础教养。随着这一变化，他们的思考和表述方式自然也变得依从中国传统的世界观、价值观。以皇帝为首的清朝当局大概并不自觉到正在依据某特定知识体系，只是根据具有普遍性的理论来论证自身的正统性。如《元朝秘史》的开篇称“奉上天之命”，伟大的统治者降生于世，可知类似思想同样存在于蒙古的传统中。前引外藩蒙古王公所言体现的有关天命移向有才德者的思想，也具有共通性。在东部欧亚世界，统治者得天命而支配天下这一概念，可以说被广泛接受。不过，具有怎样的品质才能被天认可？作为支配天下的统治者应该具有怎样的姿态？所应履行的职责又是什么？在这些具体问题上，知识体系不同的蒙古与清朝的见解存在差异。

外藩蒙古的归附，与其说是积极承认了清朝的正统性，不如说是屈服于对方政治、军事力量的结果。据成于 17 世纪蒙古知识分子之手的《蒙古源流》，漠南蒙古诸部首长由于皇太极的“威与力 auγ-a küčün”日益强大，最终不得不降。[④] 不过，由于这一时期蒙古传统的正统观已经式微，对于归降满洲这件事没有形成大的抵抗。在对皇太极表示臣服时，有关作为蒙古统治者资格受到重视的成吉思汗后裔的血统，以及要在八白室前举行集会等礼仪手续等，都没有任何被当作问题提出的迹象。察哈尔部布尔尼乘三藩之乱举兵时，外藩蒙古的大部分没有跟从，反而立即向清朝通报了消息。[⑤] 这显示以血统为依据的正统性已经失去了意义。

另一方面，在 16 世纪以降的蒙古地区，藏传佛教的影响日增。阿勒坦汗以来，世俗的统治者均将保护佛教视作要务。[⑥] 与满洲人不同，蒙古人未曾学习以儒学为中心的中国古典，而是把藏传佛教的教义作为教养基础。为此，他们的世界观、价值观自然而然地跟从佛教的体系，用佛教语言来加以阐释。《阿勒坦汗传》中，对阿勒坦皈依藏传佛教，进而向“整个大兀鲁思”加以传播之经过的叙述占据了全书三分之二的篇幅。他被说成“一生积蓄福德，以无上尊崇之汗

---

① 《御制平定准噶尔告成太学碑文》,《清高宗实录》卷 499，乾隆二十年十月戊午。

② 《御制平定准噶尔勒铭伊犁碑文》,《清高宗实录》卷 499，乾隆二十年十月戊午。

③ 康熙十年可见“今各满洲官员，既谙汉语”之语。(《清圣祖实录》卷 35，康熙十年正月丁丑）雍正初年采取了对八旗子弟教授“清书清语”的措施。(《清世宗实录》卷 11，雍正元年九月壬寅）

④ 《蒙古源流 Erdeni-yin tobči》，第 4091–4095 行。正文依据森川哲雄《蒙古源流五种》（中国书店，2008 年），译文参照乌兰《蒙古源流研究》（辽宁出版社，2000 年）和冈田英弘译注《蒙古源流》（刀水书房，2004 年）。

⑤ 森川哲雄:《チャハルのブルニ親王の乱をめぐって》(《关于察哈尔布尔尼亲王之乱》),《东洋学报》第 64 卷第 1 号，1983 年。

⑥ 佐藤长:《第三代ダライラマとアルタンハンの会見について》(《关于三世达赖喇嘛与阿勒坦汗的会见》),《东洋史研究》第 42 卷第 3 号，1983 年；森川哲雄:《十七世紀初頭の内蒙古における三人の仏教高揚者について》(《关于 17 世纪初期内蒙古的三位佛教弘扬者》),《15—18 世纪蒙古史论考》，中国书店，2023 年；等等。

而降生”，与达赖喇嘛“(从前有缘）世代相会互为法主与施主，多次使佛教传播发展”。[①] 他在此被称为“无上尊崇之汗”。《阿勒坦汗传》还记述他乃黄金家族出身、达延汗之孙，屡建武功，在“圣主的白室”前集会的六万户向其奉上汗号。[②] 但是，这些包含了出身在内的正统性的由来，最终都被解释成因为积蓄了佛教的功德。

蒙古的知识分子，对于清朝皇帝也采用同样的佛教视角来加以描述。《蒙古源流》中关于皇太极的记述，有约三分之一用来讲述迎接班禅喇嘛和达赖喇嘛的使者的事情。平定漠南蒙古后，两位高僧（圣喇嘛）致信皇太极说：“如果能以政教（二道）养育大国的众生，就是作为汗（皇帝）的功绩了。”皇太极接受两位高僧的建言，回赠了不计其数的金银财宝和各种物品，承诺弘扬佛教。[③] 漠北蒙古喀尔喀部遭准噶尔部噶尔丹攻入，向清朝求助表示臣服时，与土谢图汗一起谒见康熙帝的哲布尊丹巴呼图克图说“仁德高峻养育群生、弘施利益者，谓之佛”，称康熙帝为“活佛”。[④] 噶尔丹也说过：“圣主（康熙帝）乃佛天（fucihi abka）也。”[⑤]

不过上述基于藏传佛教的政治思想，在包括皇帝在内的满洲人中，则可以说全然不见痕迹。清朝皇帝身上大都可以见到对佛教的信仰，但不局限于藏传佛教（有看法认为最先传入满洲人中的是汉地佛教[⑥]），热衷程度也因人而异。顺治帝和雍正帝都是热忱的佛教信徒，两人最倾心的是禅。顺治帝广招禅僧，用心参禅；雍正帝亲自说法，甚至撰写了《御制语录》，据说还重用一位名叫文觉的禅僧，令其参与机密。[⑦] 尽管如此，并不能认为他们有基于汉地佛教来施行政治的主观意图。雍正帝自身关于“释老之教”曾说：“至于心性本根及善恶感应之论，不可云无补于人之身心，然于治天下之道，则实无裨益。”[⑧] 佛教（也包括道教）是关乎个人内心修养的教诲，与政治无关联。所谓与政治无关联，并不意味清朝在国家层面不与佛教发生关系。历代中国王朝大抵如此，清朝也承认佛教和道教的合法地位，给僧尼道士颁发度牒，并准许修建寺院。[⑨] 这是因为相关教义对陶冶内心和从事救济有益，故而采取保护的政策，但不把佛教作为政治性权威的依据，也未以佛教为基础来从事政治。

石滨裕美子说满洲人在“佛教政治”具体来说就是“基于达赖喇嘛教义的政治”这一思想上与藏人和蒙古人认识相同，视作“王权应有的状态”。[⑩] 对此看法，恕难赞同。石滨之说的论据只有一条，即满洲语里的“doro šajin”与蒙古语的“törö šasin”逐字对应，意思相同，都是“佛教政治”之意。满洲语“doro”是含义为“政道”“道”的频出词汇，“šajin”原为世俗所说的“法度”，与同义词“fafun”并用。崇德元年六月曾规定“šajin”意为“佛法 fucihi šajin”，要求公文书用“fafun”指称“法度”。[⑪] 但“šajin”专指佛法的解释并未就此确立。康熙二十二年（1683）刊《大清全书》将“šajin”解释为“禁约法度之说”，康熙四十七年刊《御制清文鉴》

---

① 《阿勒坦汗传》，第 132 节、175 节。石滨裕美子：《チベット仏教の歴史的研究》，第 45–69 页有关于转轮圣王思想的论述。

② 《阿勒坦汗传》，第 11–23 节、68–69 节。

③ 《蒙古源流》，第 4121–4141 行。

④ 《清圣祖实录》卷 151，康熙三十年五月丁亥。

⑤ 满文本《亲征平定朔漠方略》卷 8，第 20b 页；卷 12，第 39a 页。以下自该书的引用悉据京都大学文学研究科图书馆藏以《清文朔漠方略》之名著录的版本。关于此书的史料价值，参见石滨裕美子：《チベット仏教の歴史的研究》，第 228–236 页。

⑥ 前引甘德星：《正统之源：满洲入关前后王权思想之发展与蒙藏转轮王观念之关系考辨》，第 144–149 页。

⑦ 另外，周远廉《顺治传》（吉林文史出版社，1993 年）第 461–464 页、冯尔康《雍正传》（人民出版社，1985 年）第 442–447 页有详述。

⑧ 《上谕内阁》卷 46，雍正四年七月初二日。亦见冯尔康：《雍正传》，第 447–449 页。

⑨ 关于僧道管理之概略，光绪《大清会典事例》卷 501，礼部“方伎、僧道、喇嘛禁例、正一真人事例”有记载。

⑩ 石滨裕美子：《チベット仏教の歴史的研究》，第 212–257 页。

⑪ 《满文老档》，太宗第 1110 页；《满文原档》第 10 册，第 253 页。

也说“即 fafun 一语，亦作 fafun šajin 连用”。[①] 在早期的满文史料中便可见到将二词合起来作“doro šajin”的用例，除了本文前面所引用史料之外，努尔哈赤还说过：“我国维生之道（doro šajin），乃事之曲直，秉公听断。凡不受下人之财贿者，心术正直善良之人，酌情晋升；凡庇护邪恶贪财之人，予以降职。”又称：“初我颁行之制，不准诸贝勒大臣取财于下人，无论贫富皆以男丁计数，每二十男丁抽一人从军……政法（doro šajin）清明，蒙天眷祐。”[②] 完全是在世俗和务实语境中的表述。

石滨之说将“doro šajin”作为“佛教政治”的史料依据，所举用例除一条外，皆出自满文本《亲征平定朔漠要略》。[③] 就所举用例看，且不论可否译作“佛教政治”，[④] 确有一些带有佛教的含意。不过，这些用例均有关清朝与噶尔丹的交涉（言论多出自蒙古人），当然会带有蒙古人所理解的“doro šajin”的意味，如果将这些“doro šajin”中性地解释为“政道”“法度”，或者更广义的“道”“法”，也完全可以解释得通。反之，从前后文关系看，与佛教并无关联的用例不在少数。裕亲王派人送给噶尔丹方面的信中有“圣主特遣我等来议，永定和好（doro šajin）”之句，关于要议定的内容，记作“应以土谢图汗、折卜尊丹巴畀汝与否，各遣显贵大臣定议”，又称“博硕克图汗（噶尔丹）屡以未尝犯我国为辞，今……不几背前言乎”。[⑤] 也就是说，依照石滨说举出的史料根据，或可认为清朝已了解到蒙古人口中的“doro šajin”具有较强的佛教色彩，却不能认为清朝已经把“doro šajin”本身理解为“佛教政治”之意，更不能说因为使用了“doro šajin”这样的用语，就证明其具有了“佛教政治”的理念。

乾隆帝对待佛教的态度，基本上可认为与之前的清朝皇帝是同一方针。乾隆帝本人热心修习藏传佛教甚至学习藏语的事情广为人知（这在清朝帝王或满洲知识分子当中都是很少有的事例），但不能因此认为这是他全面皈依藏传佛教教义的表现。乾隆五十八年（1793），皇帝经过长年“诵习蒙古及西番字经典”，“深识真诠”，从而对呼毕勒罕（转生化身）思想表达了否定的见解：佛法以虚寂为宗，既无来也无去，所以释迦牟尼在涅槃后不复出世，开创黄教（格鲁派）的宗喀巴身后也未出现呼毕勒罕。直到宗喀巴的两大弟子达赖喇嘛和班禅喇嘛，才有呼毕勒罕之说。“从前五辈达赖喇嘛及来京之前辈班禅额尔德尼，谙习经典，或尚能具有真慧”，现在的达赖喇嘛年纪尚轻，甫学经卷，“岂能直参上乘，先知一切”？[⑥] 在乾隆帝看来，藏传佛教的教义固然有益，但并非绝对权威。尽管雍正帝和乾隆帝都明确表示对佛教的信仰，厚待高僧，但并未在臣民中鼓励佛教信仰。以笔者管见，史料中看不到任何清朝广泛呼吁臣民皈依佛教的记述。[⑦] 可以见到基于儒教道德观，颁布《圣谕广训》以教化民众的事例，却看不到立足佛教教义来引导民众的尝试。这一事实在考察清朝与佛教的关系时绝不能忽略。

---

① 《大清全书》卷 7 及《御制清文鉴》卷 2。此外，石滨裕美子：《チベット仏教の歴史的研究》第 212 页有“天聪十年四月以降，šajin 的意思仅限于佛教使用”等语。但据笔者调查所见，只能说 šajin 一词在崇德元年六月以后出现了用例剧减的情况，但并未“仅限于佛教使用”。

② 《满文老档》，太祖第 497、427–428 页；《满文原档》第 2 册，第 388、269–270 页。

③ 这一条取自《旧满洲档：天聪九年》蒙古诸部首长书信的满文翻译（石滨裕美子：《チベット仏教の歴史的研究》，第 213 页），被解释为“政治与佛教”。

④ 一般来说按照满文语法，后面的词对前面的词通常不是修饰关系。所以就算假定 šajin 是佛法的意思，把“doro šajin”解释为“佛教政治”即基于佛教的政治，也难以成立。最多是“政治与佛教”而已。

⑤ 《亲征平定朔漠方略》卷 7，第 60b–61a 页。石滨裕美子《チベット仏教の歴史的研究》所说“并非针对外部显示态度的书信，而是见于内部文书中”的用例，连同本处共列出 5 例（第 250 页），但无一例外指的都是清与噶尔丹进行交涉时的具体事项，与佛教全无关联。

⑥ 《清高宗实录》卷 1427，乾隆五十八年四月辛巳。又，顺治帝亦以“佛者无定在”为理由否定转生化身。(《清世祖实录》卷 124，顺治十六年三月癸巳）

⑦ 针对外藩蒙古，可见到借皇室姻亲发生不祥事件，命其“遵循蒙古淳朴旧俗，敬佛念经，奋勉当差，痛改恶习”的事例(《清高宗实录》卷 881，乾隆三十六年三月乙丑）。可看出重点在于要求对方保持“淳朴旧俗”。

清朝对佛教的上述方针，可以上溯至建国之初。努尔哈赤虽然对佛家教义有亲近感，[①] 皇太极也有修建寺院、保护佛教的举措，却见不到积极弘扬佛教加以推广的言论和行为，反而留下了警惕佛教对社会的不良影响、讲求对策的记录。他们首先对僧侣增多导致劳动人口减少表示反感。努尔哈赤占据辽东以后张贴布告称“乞丐僧人，皆给以田，勤加耕作”，[②] 表明注意到僧侣是非劳动人口。皇太极对“逃避赋课出家为僧”者和随意增建寺院者增多的现象表示忧虑，下令对“若无上旨，擅为喇嘛、和尚，及擅建寺庙”者加以治罪。[③]

皇太极注意到蒙古人对僧侣的盲目崇信，力图防止这一风潮进一步扩大。他对众人说：“蒙古人深信喇嘛之言，糜费财物牲畜，忏悔罪过，欲求冥魂超生福地。愚谬莫过于此者！”[④] 应是他意识到对僧侣等如果放任便会堕落，亲征朝鲜的归途上经过迎水寺，训谕众僧说：“若空吟阿弥陀佛，多行逆道，有玷清规，有何益哉！”[⑤] 在已深受藏传佛教影响的外藩蒙古，他针对僧侣的腐败表示：“朕若不惩治，谁则治之？”命对集结过度的徒众加以清理。[⑥]

这样的管理政策并不与保护佛教相抵牾。痛恨僧侣腐败应是为了维护真诚的信仰。再考虑到有关推动佛教普及的言论原本就几近于无，有关举措与其说是为了佛教兴盛，不如说其重点在于防止佛教带来的弊端。虽然与这一政策方针的因果关系还不明了，但事实是皇帝的近亲和有影响的旗人中几乎见不到出家者，也看不到旗人社会注重佛教修养的迹象。佛教在满洲，远未具备对蒙古那样强大的社会影响力。

虽然如此，皇太极依然延请了达赖喇嘛。后一代的顺治帝解释说，这样做乃出于争取“惟喇嘛之言是听”的喀尔喀前来归附的政治目的。[⑦] 皇太极有意延请达赖喇嘛的表态也的确受到了来自喀尔喀诸部的赞扬。[⑧] 诚然，归附并未立刻实现。喀尔喀扎萨克图汗的来信“妄自矜诩”，“动以佛教为言”，惹怒了皇太极，[⑨] 但由此也让皇太极感受到佛教在喀尔喀的权威性。延请之事到顺治朝才得以实现。当时顺治帝就应否亲至边外迎接一事征求群臣的意见。[⑩] 他表示如果到边外迎接，将得以会见蒙古王公，当年正值歉岁，亦可不令随从众多的达赖喇嘛进入内地。若不出迎，达赖喇嘛或许会中途而返。满洲诸臣的意见是，如果皇帝亲自往迎，“喀尔喀亦来归附”，“于我大有裨益”，若请而不迎，恐于理未当。而汉人诸臣认为，皇帝乃“天下国家之主”，不应往迎，若要特别表达邀请之意，可派王、大臣一人代迎，赠送金银表示敬意即可。最终，顺治帝采纳汉人官僚的进言，打消了往迎的想法，[⑪] 但事情经过让朝廷上下都了解到延请达赖喇嘛的意义在于对蒙古的政策。

保护藏传佛教对蒙古政策的重要意义在于，在蒙古人看来，那是正统性的根据所在。与康熙帝分庭抗礼的准噶尔部噶尔丹向归附清朝的蒙古人送信，称自己“为宗喀巴之法（格鲁派教义）而行”，为此康熙帝亦须“将护持宗喀巴之法为之宣布”。[⑫] 对于蒙古人来说，护持宗喀巴之

---

① 努尔哈赤曾言及“祀佛和尚”之福，见《满文老档》，太祖第 58 页；《满文原档》第 1 册，第 127 页。
② 《满文老档》，太祖第 356 页；《满文原档》第 2 册，第 154 页。
③ 《内国史院档：天聪五年》，天聪五年闰十一月十一日，第 336–337 页。
④ 《满文老档》，太宗第 961 页；《满文原档》第 10 册第 81 页。
⑤ 《内国史院档：崇德二、三年分》，崇德二年二月二十日，第 130 页。
⑥ 《内国史院档：崇德二、三年分》，崇德三年十二月二十九日，第 727–728 页。
⑦ 《清世祖实录》卷 68，顺治九年九月壬申。
⑧ 马哈撒嘛谛塞臣汗及土谢图汗来文，见顺治版《清太宗实录》满文本（中国第一历史档案馆藏）卷 38，崇德二年八月初六、十五日。
⑨ 顺治版《清太宗实录》满文本卷 53，崇德五年十月初六日。
⑩ 《清世祖实录》卷 68，顺治九年九月壬申。
⑪ 最终，洪承畴上奏称：存在威胁帝位安定的天象，加之当年内地饥荒，皇帝不宜远行，派一位大臣前去迎接足以显示优遇之意，“可令诸蒙古心服”。皇帝采纳了他的奏请。（《清世祖实录》卷 68，顺治九年九月戊戌）
⑫ 《亲征平定朔漠方略》卷 12，第 57a–b 页。

法可以成为对抗清朝的大义名分。康熙帝则反驳称，清朝自国初以来便与达赖喇嘛保持良好关系，“达赖喇嘛洞见朕护持宗喀巴黄帽之法而深相信服”，[①] 并谴责“尔喀尔喀、厄鲁特之人，阳则诳言为宗喀巴之法、达赖喇嘛之教而行，阴则违之，率土皆知”。[②] 在这一局面之下，清朝对藏传佛教采取保护政策的意义充分显现出来。康熙帝本人与皇太极一样，虽然对蒙古人的信仰持批判态度，但深知蒙古人之信仰背后的政治意味。清朝在标榜蒙古王公“皆世受豢养厚恩”[③] 的同时，亦不令对方认为有轻视藏传佛教之意，以免动摇他们对清朝的态度。

康熙帝虽然对藏传佛教的教义采取保护态度，但这种保护并不具有维护帝王之正统性的意味。面对藏传佛教圈他就自身之政治性权威所作的表述，基本上与上一节为止的阐述相一致。康熙帝在介入喀尔喀与准噶尔的冲突时所持的立场是：“朕系万国之主，凡小国危亡，自当抚恤。”[④] 也就是说，清朝乃承受天命的天下之主，有责任令天下之民安生。康熙三十八年，西藏的班禅喇嘛以正值本命年为理由，要求推迟来清朝访问的时间。有大臣认为这是推诿之词，建议禁止其与清朝的贸易。康熙帝则表示“朕为天下主”，不应为了班禅喇嘛而断绝依赖贸易的藏人生计。[⑤] 既为天下主，对内地臣民之外的人民生计亦负有责任。事实亦然，清朝的安定民生政策并未局限在内地。如康熙帝重视蒙古的盗贼多发问题，为此讲求对策，当外藩蒙古遇到饥荒，则有组织地进行救济，向受准噶尔部攻击而逃来的喀尔喀部提供口粮。[⑥]“朕统御宇内，率土人民，皆欲使得其所”[⑦] 等文辞，如同字面所示，展现了他的一贯主张。

至乾隆朝，对于保护藏传佛教并非因其为政治性权威的依据所在，有了更明确的阐述。乾隆帝对前来热河的班禅喇嘛给予了最高规格的迎接，有人认为此举与清朝的正统性有关。其实就迎接本身而言，主要体现清朝对远道而来的宗教首领的周到礼仪，不应强与政治性权威或正统性问题扯上关系。[⑧] 清朝大臣向班禅喇嘛行礼，在场的朝鲜使节也被要求行礼，有人据此认为藏传佛教“甚至成为帝国基本原理的一部分”。[⑨] 然而乾隆帝在迎接班禅喇嘛时，禁止沿途地方官在公开场合对之行“叩拜”“跪迎”之礼，只允许以“排立”方式迎接。[⑩] 向皇帝报告对班禅喇嘛行了“叩见”之礼的陕甘总督勒尔谨因此遭到斥责：

> 朕所以加恩班禅额尔德尼者，念其为后藏大喇嘛，又因朕七旬万寿，跋涉万余里，远来瞻谒，诚悃可嘉，且系吉祥善事，是以加恩体恤。然亦祗遵世祖章皇帝时达赖喇嘛来京入覲章程，量为仿照，一切并无所加。盖恩意虽可从优，而礼制必当有节也。

---

① 《亲征平定朔漠方略》卷 12，第 57b–59b、60a 页。清朝与噶尔丹的交涉经过，包括上述情形，在石滨裕美子《チベット仏教の歴史的研究》中有专门论述。

② 《清圣祖实录》卷 157，康熙三十一年十一月丁卯。康熙帝称：“蒙古之性，深信诡言，但闻喇嘛、胡土克图、胡必尔汗，不详其真伪，便极诚叩头，送牲畜等物，以为可以获福长生，至破荡家产，不以为意。”（《清圣祖实录》卷 143，康熙二十八年十一月庚申）

③ 《亲征平定朔漠方略》卷 12，第 57a 页。

④ 《亲征平定朔漠方略》卷 9，第 14b 页；《清圣祖实录》卷 173，康熙三十五年五月庚申。

⑤ 《清圣祖实录》卷 192，康熙三十八年二月丁未。

⑥ 《清圣祖实录》卷 100，康熙二十一年正月己巳；卷 111，二十二年七月辛未；卷 141，二十八年七月壬寅、八月丁丑；卷 142，二十八年十月辛巳。

⑦ 《亲征平定朔漠方略》卷 8，第 22b 页。

⑧ 平野聪在《清帝国とチベット問題——多民族統合の成立と瓦解》（《清帝国与西藏问题——多民族统合的成立与瓦解》，名古屋大学出版会，2004 年）里说：“六世班禅和乾隆帝从佛教的角度对清朝的正统性作了有力的确认”（第 55 页），史料依据只有《六世班禅洛桑巴丹益传》。此为西藏传记作家根据两人口头交谈所作记录，仅凭这条史料声称作了“有力的确认”，不足以令人信服。

⑨ 平野聪：《清帝国とチベット問題——多民族統合の成立と瓦解》，第 14 页。

⑩ 中国第一历史档案馆、中国藏学研究中心合编：《六世班禅朝覲档案选编》，中国藏学出版社，1996 年，第 109–110 页。又参见前引杨念群论文《清朝“正统性”再认识——超越“汉化论”“内亚论”的新视角》。

乾隆帝本人固然不吝于对班禅喇嘛“加恩”，但不能允许臣下有公开的过度施礼的举动。作为礼制，站立迎接是适当的方式，而且在待遇上沿袭了顺治朝的先例。鉴于班禅喇嘛是乾隆帝朝贺大事的重要贵宾，不难理解大臣们揣摩上意，竭尽全力要以最高礼遇对待的做法，但不意味着体现了合乎清朝制度和乾隆帝所要求的礼仪。①

如所周知，乾隆帝宣称：“本朝之维持黄教，原因众蒙古素所皈依，用示尊崇，为从宜从俗之计。”② 因为藏传佛教为蒙古人所信仰，故加保护，是清朝一贯的政策。如前已述，通观自清初以来的藏传佛教政策，这一表态与之前一脉相承。乾隆帝在《喇嘛说》中称：“盖佛本无生，岂有转世，但使今无转世之呼土克图，则数万番僧无所皈依，不得不如此耳。”③ 与其说这是乾隆帝的个人见解，不如说是对清初以来政策方针的再度确认。对清朝来说，保护藏传佛教具有政治上的意义，故不论各位皇帝自身和包括旗人在内的一般臣民的信仰如何，对藏传佛教一以贯之地采取保护的方针。

对于当政的清朝来说，佛教是政策对象的一部分，并非政策所依据的理念体系。所谓清朝皇帝将自身称为“转轮王”“文殊菩萨”以显示其正统性的说法，只是基于使用了此类称号（限于某些场合）的事例，或者将皇帝描绘为菩萨的肖像画的象征意义来立论。换言之，清朝自身并未明确表达过这样的正统观。从 Manju 国—清朝建国之初起，就一再就其正统性加以阐释，但至今未发现一例基于佛教政治思想的论述。关于“转轮王”“文殊菩萨”称号及象征物，应看作采取了令藏传佛教信众易于理解的形式来表达皇帝是至高无上的存在。笔者认为，至少应该指出，不能简单地将称号或表象背后佛教的正统思想与清朝的正统观相互置换。

事实上，正面阐述清朝对藏传佛教之见解的文献唯有乾隆帝的《喇嘛说》。乾隆帝命人将《喇嘛说》以满、汉、蒙、藏四种文字刻石立碑，置于拉萨的大昭寺和北京的雍和宫。皇帝此举的意图是让达赖喇嘛和班禅喇嘛“亦皆知而尊奉”。④ 因此，《喇嘛说》的用意并不是向非藏传佛教徒之人阐明朝廷对藏传佛教的保护，而是针对所有臣民作公开宣示的官方见解。乾隆帝并未全面信奉藏传佛教的教义，乃是出于政治上的考虑而加以保护，他对藏传佛教的教徒也明确表达了这一态度。就此可知，认为清朝在信奉儒家思想的民众和藏传佛教徒之间分别采取了并行的两种正统观的看法难以成立。

清朝认为其正统性系因行善政而得到上天认可，不依赖于任何其他权威。尽管有人尝试从藏传佛教的教理出发阐释清朝的正统性，但那只是藏传佛教圈之政治思想的一部分，不可看作清朝自身所具有的正统观。清朝一贯将保护藏传佛教的方针作为“从俗从宜之计”，即便在藏传佛教徒面前也不掩饰这一态度。在清朝看来，这一方针已经充分考虑到藏传佛教徒的意愿，是不会轻视其信仰的保证，足以令后者感到满意。

---

① 据说雍正帝派文觉前往江南朝山时，沿途所经的地方官甚至总督都向他膜拜（合掌跪拜）（萧奭：《永宪录续编》），清代官员可能曾作出这样过度揣摩帝意的举动。

② 《清高宗实录》卷 1427，乾隆五十八年四月辛巳。

③ 石滨裕美子《清朝とチベット仏教—菩薩王となった乾隆帝》（《清朝与藏传佛教——成为菩萨王的乾隆帝》，早稻田大学出版部，2011 年）中说，《喇嘛说》是在清朝因廓尔喀战争被迫付出高昂军费代价的特殊背景下写出来的，“不能看作乾隆帝在其漫长治世中对藏传佛教所采取的态度”（208 页）。但是皇帝在乾隆四十六年所作《布达拉庙瞻礼有作》诗的自注（乾隆四十六年刊《钦定热河志》卷 80）里提到承德的“小布达拉宫”时也说：“蒙古素重黄教，况此寺仿前藏之式，尤为壮丽，诸札萨克王公等每扈从瞻礼，无不欢喜踊跃，即此亦怀柔之一端也。”以保护藏传佛教为怀柔蒙古之策的态度在更早时候就能看到。如果解释为乾隆帝是因为军费代价过昂而变得轻视藏传佛教，这无异于把乾隆帝看成见地极其浅薄之人。他在这之前已经就自己不相信转世化身的理由做了论理性说明，足以认为即便重视藏传佛教，也不是无批判地相信。

④ 李季主编《盛世华章——中国：1662—1795 年》（紫禁城出版社，2008 年）第 236 页所收《喇嘛说》后记；承志：《石碑に刻まれた「喇嘛説」——四体合壁「喇嘛説」マンジュ語内容の解説をかねて》（《刻在石碑上的〈喇嘛说〉——兼及四体合璧〈喇嘛说〉的满文内容解说》），追手门学院大学《基盘教育论集》第 6 号，2019 年，第 19 页。

五、结语

在历代中国王朝中，像清朝这般积极主张自身正统性的事例几乎可谓前所未见。作为崛起于 17 世纪初东部欧亚地域的新兴王朝国家，为了对抗比自身更强大更具传统的国家和集团，强调自身具有超过前者的正统性成为一种必需。既然是对抗外部势力的必需品，所谓的正统性就不能只是一种对内的理论而必须是具有普遍意义的主张。

清朝主张的基调是，为政者因其所行之正而得天承认。何为正？正就是一部分人不独擅财富而养育万民。天选者即统治者这一思想，深入当时东部欧亚的大部分地域，各种语言中对“天”的称呼以及各种文化有关“天”的概念或许不无差别，[①] 但主要政治势力的统治阶层都有着类似的理解。关于如何获得天选的条件，虽然不能说已经形成共通的认识，但天选者必须为保障万民的生存而尽力这一点，在任何文化中都是不容置疑、毫无异议的基本条件。

在不断发展这一基本理念的过程中，满洲人将通过汉籍而获得的知识融入其中，逐步以中国传统的知识体系作为基础教养。为此，满洲人的政治思想在中国传统概念和论述的基础上理论化，清朝的正统性遂沿着中国传统的世界观得到进一步说明。不过笔者以为，如果将经历如此过程而理论化的正统观简单视作“儒教式”的，却未必妥当。虽然最终以儒学为基础教养的统治阶层对此作了合乎儒教世界观的一定整合，但清朝正统观的基调在满洲人接受儒学之前就已形成。引入儒学以前的满洲人就具备有关公正的观念和政治理想，尽管尚未形成具有体系的思想形态，却不可以轻忽。我们不能否定儒教思想对满洲人的影响，但他们并非在空白状态下接受，而是与既有的价值观进行对照，汲取其中认为有益的智慧，进而丰富和发展自身的思想。把儒教思想看作对建国以来的正统观加以理论化、普遍化时所使用的一项手段，或许更为妥当。

除了上述理论问题，成为中国的统治者这一事实，对于支配天下之国家的清朝正统观的确立具有决定性意义。中国乃“中央之国”，统治中国者即为天下的统治者这一观念，即便在中国，恐怕也从未被特别论证，只是被默认的共识而已。但是，入关前的满洲人接受了这一观念。在 17 世纪初的东部欧亚，明从二百多年前开始就是拥有压倒性影响力的大国，满洲人处于直接感受其权威的地位。有关“蒙古帝国”的记忆不复存在，满洲人通过汉籍所了解到的历史知识是继辽、金之后作为中国王朝谱系又一环节而存在的元朝。作为支配天下的帝王，满洲人所知的唯一先例是中国王朝的皇帝，所以，一经征服中国便确信自己成为领有天下的统治者，这是自然而然的事情。雍正帝在《大义觉迷录》中，对作为天下统治者的清朝的正统性，完全置于中华思想的框架中来阐述。只是此处所展开的中华思想是站在出身夷狄的清朝的立场上重新阐述的。辽以来，“夷狄”王朝统治中国的事例增多，但未催生出积极评价的理论，反而是受压迫的汉人强调“华夷之辨”。清朝排除这种偏狭的中华思想，加入夷狄视角，主张不分华夷，唯将一统天下作为帝王的理想范式。乾隆帝所言“皇清之中夏”，表达了以前所未有之规模扩大的中华世界的实现。

经历上述过程而形成的清朝正统观里，看不出一丝一毫满洲人尊崇“蒙古帝国大汗”的痕迹，也未给蒙古人作为新的正统观依据而尊奉的藏传佛教留下任何空间。清朝从不主张以佛教思想为基础的正统性，保护藏传佛教是为了关照蒙古人，乾隆帝最终将这一姿态明确地传达给藏传佛教界。所谓清朝曾区分使用几个不同的正统性的说法是不正确的，至多不过是“不否认藏传佛教徒将他们所认知的正统性赋予了清朝”而已。

---

① 杨念群指出，乾隆帝认为“天”的概念乃是语言互异的所有人共有和理解的。参见杨念群：《清朝“正统性”再认识——超越“汉化论”“内亚论”的新视角》，《清史研究》2020 年第 4 期。

清朝不接受“天”以外的其他权威，也不寻求除了自身政绩以外的、获得天命支持的证据。清朝所说的得到天命支持，自萨尔浒之战对明胜利以来，一直以 Manju 国—清朝的成功史为例证来进行讲述。这也促使为政者不断努力继续争取成功。清朝皇帝的勤勉是人所共知的，毫无疑问，这推动了清朝的发展。

本着以奉天命的帝王一人治天下的思想，清朝所主张的正统性在论理上是经过整合且具有普遍性的。至少可以说，直到近代东部欧亚地域不再构成“天下”为止，未曾出现过能与之对抗的普遍性论理。当然，这是以清朝的鼎盛和清朝皇帝的权力为背景来倡导的，与此同时，随着清朝正统观的完成，接纳不同意见以促其进一步发展的可能性也被完全封杀。这样做也许对于让清朝的正统性成为既定事实有帮助，但从长远来看，阻塞了支撑正统性的论理通过开放的讨论而不断得到更新的路径。当清朝曾引以为傲的持续成功成为过往时，因应新形势的正统性论理处于缺位状态也是必然的。

References

Farquhar, David. “Emperor as Boddhisattva in the Governance of the Ch’ing Empire.” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 13, 1 (1978).

Tanii, Yoko. *Hakki seido no kenkyū* (A study of the Eight Banner system). Kyoto: Kyoto University Press, 2015.

Yang Nianqun, “Qingchao ‘zhongtongxing’ zai renshi: Chaoyue ‘hanhuelun’ ‘neiyalun’ de xin shijiao” (Re-understanding the “legitimacy” of the Qing dynasty: thinking beyond sinicization and the inner asia theory). *Qingshi yanjiu* (The Qing History Journal) 4 (2020).

The Idea of Legitimacy in the Qing Dynasty: Eastern Eurasian Political Thought in 17–18th Century

TANII Yoko (Faculty of International Studies, Tenri University; tanii-y@sta.tenri-u.ac.jp)

HUA Li (Research Center for Governance of China’s Northwest Frontier in the Historic Periods, School of History, Xinjiang University; Osaka University of Economics and Law; huhua75@hotmail.com)

Abstract: Regarding the legitimacy of the Qing dynasty, in addition to the conventional view of seeing it as the successor to traditional Chinese dynasties, recent scholarship has emphasized the Qing’s connections with the Mongol Empire and Tibetan Buddhism, gaining considerable acceptance. This article aims to provide an empirical explanation of how the Qing dynasty articulated its own legitimacy while examining these theories. The Qing dynasty held that the righteous path for a ruler lay in nourishing all the people by not monopolizing wealth. By following this path, they gained the support of the Mandate of Heaven, and their own success served as clear proof. Therefore, they did not need to resort to any authority outside of “Heaven”. As the Manchus established their educational foundation by studying Chinese classics, they consequently theorized their pre-existing concepts of legitimacy within the framework of the traditional Chinese knowledge system. The Qing dynasty proclaimed that by conquering China, “the Central Kingdom,” they had acquired dominion over “All Under Heaven,” ultimately realizing a “Sino-centric World” that surpassed the scale of their predecessors.

Keywords: Qing dynasty, political legitimacy, Mandate of Heaven, Sino-barbarian distinction, *The Discourse of Lama*